

Die Bedeutung einer christlichen Philosophie der monotheistischen Weltreligionen im frühen Mittelalter für das interreligiöse Gespräch der Gegenwart

VON MARKUS ENDERS

1. ZUR BEDEUTUNG DER PHILOSOPHIE FÜR DAS INTERRELIGIÖSE GESPRÄCH

1.1 Zum angeblichen ›Störpotential‹ der Philosophie für das interreligiöse Gespräch

Nicht erst seit den Massenprotesten gegen Karikaturen des Propheten Mohammed in westlichen Presseorganen vor einigen Jahren wissen wir um das Ausmaß der emotionalen Mobilisierungskraft, zu der die bewußte oder unbewußte Verletzung religiöser Gefühle anderer fähig ist. An Ereignissen dieser Art wird die kaum zu überschätzende Bedeutsamkeit offenkundig, die die religiöse Identität und deren Integrität für das Selbstverständnis und die Handlungsorientierung von Menschen besitzt. Daß dieses Potential leicht für Gewaltaktionen manipuliert werden kann, ist evident. Wie aber lassen sich religiöse Überzeugungen und deren Motivationskraft vor solcher Manipulation schützen? Kann die menschliche Vernunft hier eine Wächter- und Richterfunktion im Selbstbehauptungskampf religiöser Überzeugungen ausüben? Ist die ihnen eigene Motivationskraft im Grunde nicht doch rationalitätsresistent?

Solche und ähnliche Fragen werden nicht erst seit den Massenprotesten in der islamischen Welt im Kontext des Karikaturenstreits aufgeworfen. Sie begleiten die Geschichte von Religionen und deren Auseinandersetzungen untereinander. Wenige Tage nach den Terroranschlägen des 11. September 2001 hat Jürgen Habermas in seiner vielzitierten Rede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß religiös Gläubige in einer pluralistischen, postsäkularen Gesellschaft einzusehen haben, daß sie mit Mitgliedern anderer Religionen zusammenleben und sich mit der Autorität weltlicher Wissenschaften und den Prämissen des Verfassungsstaates, die in profaner Moral gründen, versöhnen müssen: »Ohne diesen Reflexionsschub entfalten die Monotheismen in rücksichtslos modernisierten Gesellschaften ein destruktives Potential.«¹ Im Dienst genau dieses »Reflexionsschubs« steht auch und nicht zuletzt das interreligiöse Gespräch, insbesondere zwischen Vertretern der Weltreligionen. Doch welche Bedeutung kann der *Philosophie* für dieses Gespräch zukommen, hat sie überhaupt einen Sitz im Leben dieses Gesprächs?

Sie hatte einen solchen Sitz, und zwar einen ganz hervorragenden, wie im folgenden exemplarisch gezeigt werden soll. Warum aber sollte man den längst untergegangenen Sitz der Philosophie im Leben des interreligiösen Gesprächs wieder vergegenwärtigen oder gar aktualisieren wollen? Stört nicht vielmehr, um einen nicht erst heute, sondern im Grunde seit dem aufklärerischen Toleranzverständnis etwa Lessings weit verbreiteten Einwand gegen diesen Aktualisierungsversuch aufzugreifen, stört nicht vielmehr die Philosophie das interreligiöse Gespräch, das doch von wechselseitiger Toleranz und dem freiwilligen Verzicht auf eigene Überlegenheitsansprüche gegenüber Überzeugungen religiös Andersdenkender geprägt sein sollte? Ist es nicht gerade die Philosophie, die man daher um der friedlichen und versöhnlichen Atmosphäre dieses Gesprächs willen fernhalten sollte? Wenn man das interreligiöse Gespräch zwischen Vertretern insbesondere der fünf Weltreligionen auf das zweifelsohne enorm wichtige wechselseitige Sich Kennen- und Schätzenlernen, auf den persönlichen Informationsaustausch über die religiösen Ansichten und die ihnen entsprechenden Lebens- und Handlungsweisen ihrer repräsentativen Vertreter einschränken will, dann hat die Philosophie zwar nicht nichts, aber doch sehr wenig in diesem Gespräch verloren; dann ist sie für dieses Gespräch weitgehend überflüssig und angesichts ihres zuvor genannten Störpotentials in der Tat eher hinderlich. Auf den gesellschaftlich relevanten interreligiösen Gesprächsforen unserer Gegenwart fristet sie folglich ein kümmerliches Dasein oder glänzt – von wenigen Ausnahmen wie etwa den Aktivitäten der Gesellschaft für interkulturelle Philosophie abgesehen – durch Abwesenheit. Mit dieser Bestandsaufnahme könnten wir uns zufrieden geben, wenn nicht den fünf Weltreligionen in ihrer Eigenschaft als Weltreligionen ein Grundzug eigentümlich wäre, der ihre philosophische Betrachtung geradezu auf den Plan ruft. Um welchen Grundzug handelt es sich dabei?

1.2 Der absolute und universale Wahrheitsanspruch der fünf Weltreligionen

Diese Eigentümlichkeit aller fünf Weltreligionen – des Judentums, des Christentums, des Islam, sowie des Hinduismus und Buddhismus – besteht darin, daß sie in ihrer Eigenschaft als Weltreligionen sowohl einen absoluten, d.h. einen für alle Menschen zu allen Zeiten, mithin zeitlos gültigen, und einen universalen, also einen räumlich unbeschränkt für alle Menschen gültigen Anspruch auf die Wahrheit ihrer zentralen Glaubensinhalte erheben. Diese von der westlichen Religionswissenschaft keineswegs erfundene, sondern nur deskriptiv festgestellte Eigentümlichkeit der fünf Weltreligionen (die sie von den in ihrem Wahrheitsanspruch räumlich und/oder zeitlich begrenzten Stammes- oder Lokalreligionen unterscheiden) soll hier nur am Beispiel der drei westlichen monotheistischen Weltreligionen von Judentum, Christentum und Islam verfolgt werden.²

2 Die Unterscheidung zwischen Weltreligionen und Nicht-Weltreligionen durch das Kriterium der zeitlichen und räumlichen Extension ihres Wahrheitsanspruchs geht zurück auf UHDE 1981, S. 192–200.

Diese drei Weltreligionen erheben in dem erläuterten Sinne einen absoluten und universalen Anspruch auf die objektive Wahrheit ihrer zentralen Glaubensinhalte. Daraus aber folgt, daß sie sich wechselseitig die vollkommene Wahrheit derjenigen Glaubensinhalte, die sie voneinander unterscheiden, bestreiten müssen: Denn die zwischen ihnen differenten Glaubensinhalte können unter Voraussetzung der Gültigkeit des Kontradiktionsprinzips nicht gleichzeitig und in gleicher Hinsicht vollkommen wahr sein. Um hierfür nur ein zentrales Beispiel zu nennen: Das Christentum glaubt, daß das erste Prinzip, in der religiösen Sprache Gott genannt, selbst in dieser Welt raumzeitlicher Vielheit erschienen sei, indem es sich selbst in der Person Jesu Christi den Menschen geoffenbart habe. Es glaubt also, daß der Inhalt der göttlichen Offenbarung eine Person sei, die in sich die göttliche und die menschliche Natur vereinige. Im Gegensatz hierzu halten Judentum und Islam es für unmöglich, daß der Inhalt der göttlichen Offenbarung eine Person in Gestalt eines Gott-menschen ist. Das Judentum glaubt vielmehr an eine Offenbarung in Form eines den Menschen gegebenen Buches als geoffenbarte Reflexion Gottes, nämlich der Thora, bzw. genauer betrachtet, des Tenach. Der Islam bekennt den Inhalt eines anderen Buches, und zwar des Koran, als letztgültige Offenbarungswahrheit. Wer kann und soll nun über die Wahrheit dieses zwischen den drei monotheistischen Weltreligionen prinzipiell differenten Offenbarungsverständnisses so urteilen, daß sein Urteil eine Entscheidungs- und damit eine Richterfunktion für diese zwischen den drei Religionen strittige Frage nach dem authentischen Inhalt der göttlichen Offenbarung besitzt?

1.3 Die Richterfunktion und Entscheidungsinstanz des natürlichen Verstandes- und Vernunftwissens

Die gesuchte Entscheidungsinstanz zwischen den inhaltlich konkurrierenden Wahrheitsansprüchen der drei monotheistischen Weltreligionen kann nicht in den spezifischen Glaubensquellen einer dieser drei Religionen begründet liegen, weil sie dann deren eigene Wahrheit bereits voraussetzen, mithin zirkulär verfahren müßte. Ihre Entscheidung zwischen den Wahrheitsansprüchen dieser drei Religionen darf daher nur das Ergebnis ihrer eigenen, autonomen Überlegungen sein. Mit anderen Worten: Der Richter über die konfligierenden Wahrheitsansprüche der drei monotheistischen Weltreligionen muß von ihnen unabhängig und neutral sein und zudem eine solche Autorität besitzen, daß er von allen drei Religionen anerkannt werden kann. Diese für die Entscheidungsinstanz zwischen den Wahrheitsansprüchen der drei monotheistischen Weltreligionen gesuchten Eigenschaften der Unabhängigkeit bzw. Neutralität sowie der Allgemeingültigkeit besitzt aber nur das Erkenntnisvermögen des allgemeinen menschlichen Verstandes sowie der allgemeinen menschlichen Vernunft, über welche Menschen natürlicherweise und damit gleichermaßen verfügen, sofern sie von menschlicher Sprache Gebrauch machen. Was diese allgemein menschlichen Erkenntnisvermögen – vorausgesetzt, es gibt sie in dieser Allgemeinheit, wogegen ja die Postmoderne

bekanntermaßen Einspruch erhebt –, was also diese allgemein menschlichen Erkenntnisvermögen als wahr erkennen, muß daher für alle ihres Verstandes- und Vernunftgebrauchs fähigen menschlichen Wesen gültig und verbindlich sein. Nur das Verstandes- und das Vernunfturteil und die sie bestimmenden Gründe sind daher der einzig geeignete Richter im Streit der Weltreligionen um die Wahrheit ihrer jeweiligen Glaubensauffassungen.

2. ZUR ENTWICKLUNG DER INTERRELIGIÖSEN AUSEINANDERSETZUNG ZWISCHEN DEN DREI MONOTHEISTISCHEN WELTRELIGIONEN IM FRÜHEN MITTELALTER: VON WECHSELSEITIGER DIFFAMIERUNG ZU EINEM PHILOSOPHISCHEN DISKURS ÜBER DIE GÜLTIGKEIT IHRER WAHRHEITSANSPRÜCHE

2.1 Der Verzicht auf religiöse Autoritäten als Erkenntnisquellen

Diese hier nur äußerst knapp skizzierte Einsicht haben sich bedeutende Vertreter aller drei monotheistischen Religionen erst im Laufe ihrer Geschichte zu eigen gemacht. Die Entdeckung des natürlichen Verstandes sowie (und zwar vor allem christlicherseits) der natürlichen Vernunft und damit der genuinen Erkenntnisorgane der Philosophie als verbindlicher Entscheidungsmacht für die zwischen den Religionen prinzipiell strittigen Glaubensüberzeugungen steht daher nicht bereits am Anfang der Geschichte des interreligiösen Gesprächs der monotheistischen Religionen. Vielmehr wird die erste Phase dieses Gesprächs durch eine Streit- und Kontroversliteratur beherrscht, die einen überwiegend polemischen und die jeweils anderen Religionen und deren Vertreter diffamierenden Charakter besitzt. Der Verlauf dieser Phase zeigt jedoch, daß das interreligiöse Gespräch keineswegs nur zu einer polemischen Verhärtung der Standpunkte, sondern auch zu einem größeren Respekt vor der Identität der anderen Religionen sowie zu einer Verfeinerung der Argumentation führen kann.

Der Entwicklungsschritt des interreligiösen Gesprächs von einer polemisch-diffamierenden Kontroversliteratur zu einer philosophischen Wahrheitssuche in der intellektuellen Auseinandersetzung mit den jeweils anderen monotheistischen Religionen wurde innerhalb der je eigenen religiösen Traditionen dieser drei Weltreligionen erst im frühen Mittelalter deutlich vollzogen. Denn es mußte erst die Einsicht gewonnen werden, daß man die Vertreter der jeweils anderen Religion nicht mit Erkenntnisquellen, die aus der eigenen religiösen Tradition stammen und damit deren Wahrheit bereits voraussetzen, sondern nur mit universell, d.h. für alle Menschen, die des Verstandes- und des Vernunftgebrauchs fähig sind, gleichermaßen gültigen rationalen Argumenten von der Wahrheit des jeweils eigenen religiösen Glaubens überzeugen kann; mit Argumenten also, die nicht aus stets partikulär bleibenden religiösen Autoritäten, sondern aus dem allgemein menschlichen Verstandes- und Vernunftvermögen als Erkenntnisquellen entwickelt werden, und die daher zumindest ihrem Anspruch nach objektiv wahr bzw. von allgemeinverbindlicher Gültigkeit sind. Eine signifikante

Begleiterscheinung dieser Entdeckung einer objektiven Entscheidungsmacht bzw. neutralen Richterfunktion des menschlichen Verstandes sowie (insbesondere im Christentum) auch der menschlichen Vernunft im Glaubensstreit zwischen den monotheistischen Religionen bei einigen wenigen frühmittelalterlichen Autoren ist deren weitgehende Ausscheidung polemischer und diffamierender Elemente in ihrer intellektuellen Auseinandersetzung mit den jeweils anderen Religionen, die sie auf die Ebene einer ergebnisoffenen philosophischen Wahrheitssuche heben. Damit gewinnt das interreligiöse Gespräch zwischen einzelnen Vertretern dieser drei Religionen die neue Dimension eines philosophischen Diskurses über die Gültigkeit der Wahrheitsansprüche ihrer drei Religionen. Darin liegt meines Erachtens die grundsätzliche Bedeutung und Vorbildfunktion, die diesem geschichtlichen Entwicklungsschritt des interreligiösen Gespräches zwischen den drei monotheistischen Weltreligionen für die Gestaltung des Verhältnisses zwischen ihnen auch und gerade in unserer Gegenwart zukommt. Denn es ist der je eigene absolute und universale Wahrheitsanspruch, der jede dieser drei Religionen gemäß ihrem Selbstverständnis eigentlich dazu zwingen müßte, ihm mit den rationalen Mitteln der Philosophie gegenüber dem der beiden anderen Weltreligionen Geltung zu verschaffen. Denn die Aufgabe einer inhaltlich voraussetzungslosen intellektuellen Suche nach der gleichsam objektiv wahren Weltreligion läßt sich nur mit den natürlichen Erkenntniskräften des Menschen erfüllen. Diese genau genommen allen Weltreligionen aufgrund ihres absoluten und universalen Wahrheitsanspruchs aufgegebenen Suche muß und darf jedoch nicht in destruktiver oder gar totalitärer Absicht unternommen werden. Mit anderen Worten: Es soll hier keiner binären Ausschlußlogik (im Sinne der einfachen Wahr-Falsch-Disjunktion, *tertium non datur*: Also: Es gibt nur eine wahre Religion, alle anderen Religionen sind falsch) hinsichtlich der Wahrheitsfähigkeit bzw. im intellektuellen Umgang mit den Wahrheitsansprüchen der Weltreligionen das Wort geredet werden, auch wenn dies zunächst so scheinen mag. Und zwar deshalb nicht, weil die intellektuelle Suche nach der wahren Weltreligion einen bloß verstandesmäßigen, kontradiktionslogischen Umgang mit den Wahrheitsansprüchen der Weltreligionen im Ziel zu überwinden und zu der vernunftbegründeten Einsicht sowohl in die vollkommene Wahrheit einer der fünf Weltreligionen als auch zugleich in die substantiellen Wahrheitselemente der vier anderen Weltreligionen vom Standpunkt der einen, in ihrem prinzipiellen Selbstverständnis vollkommen wahren Weltreligion zu führen vermag. Diese inklusivistische Verhältnisbestimmung zwischen den Weltreligionen, diese nicht mehr verstandes-, sondern vernunftgemäße Betrachtung der prinzipiellen Gemeinsamkeiten und Unterschiede ihrer zentralen Glaubensüberzeugungen kann hier nicht weiter vertieft werden.³

Einen ersten Höhepunkt erreicht die auf eigene religiöse Autoritäten als Erkenntnisquellen verzichtende, dezidiert rationale Auseinandersetzung mit den beiden jeweils anderen monotheistischen Religionen innerhalb der je

3 Vgl. hierzu näher ENDERS 2006, S. 145–176.

eigenen Traditionen dieser drei Weltreligionen im frühen Mittelalter. Deshalb soll im folgenden der Zeitraum zwischen dem 9./10. und dem 12. Jahrhundert ein wenig beleuchtet werden, und dies auch nur im Hinblick auf die von Christen geführte intellektuelle Auseinandersetzung mit jüdischen und islamischen Glaubensüberzeugungen, nicht also in beiden Richtungen. Mit anderen Worten: Es sollen einige derjenigen Texte etwas näher betrachtet werden, in denen Christen mit rein rationalen Argumenten und somit mit den Mitteln ausschließlich der natürlichen Vernunft gegen jüdische und islamische Glaubensüberzeugungen argumentieren, und zwar unter der leitenden Fragestellung der Relevanz dieser Überlegungen für das interreligiöse Gespräch der Gegenwart. Dabei soll diese Untersuchung in Kenntnis des Umstandes durchgeführt werden, daß die zu analysierenden Texte der Feder einiger weniger herausragender Vertreter der drei Religionen entstammen, die nicht zwangsläufig die Mehrheitsmeinung ihrer jeweiligen Religionsgemeinschaft spiegeln.

Nun gibt es zu diesen Texten bereits eine Fülle an wissenschaftlicher Sekundärliteratur. Was jedoch bislang noch weitgehend fehlt, ist eine systematische Erfassung und Auswertung jener rational-philosophischen Argumente, die zwischen den drei monotheistischen Religionen in diesem Untersuchungszeitraum ausgetauscht wurden.⁴ Damit liegt in diesen Texten ein Verständigungspotential für das interreligiöse Gespräch in unserer Gegenwart bereit, das nicht ungenutzt bleiben sollte.

3. KETZERPOLEMIK UND THEOLOGISCHE ARGUMENTE IM CHRISTLICHEN GESPRÄCH MIT DEM JUDENTUM IM FRÜHEN MITTELALTER

Im westlichen Europa ereigneten sich interreligiöse Gespräche zwischen Christen und Juden im Mittelalter schon seit dem vierten, in schriftlicher Form seit der Mitte des fünften bis hin zum 15. Jahrhundert. Es handelt sich dabei zunächst nur um lateinischsprachige,⁵ seit dem späten 12. Jahrhundert auch um von Juden verfaßte, hebräischsprachige christlich-jüdische Streitgespräche.⁶ Sehr häufig werden die lateinischsprachigen Texte in der Form einer *disputatio* oder eines *dialogus* präsentiert, welche den Vorzug besaß, nicht mit einem de-

4 In diesem Zusammenhang muss die umfangreiche jüdisch-islamische Kontroversliteratur aus Umfangsgründen außer Betracht bleiben.

5 Vgl. hierzu die von PERGER 1999, S. 435–494 unter folgenden Nummern aufgelisteten Texte: Nr. 10.19, 15, 17, 20, 24.2, 35, 38.1, 42, 43.1.2, 44, 46.1, 47.1, 51, 58.3, 68, 69, 70, 81.1.2, 85, 91, 93, 94, 103, 127; vgl. hierzu auch die drei Bände SCHRECKENBERG 1999; SCHRECKENBERG 1988; SCHRECKENBERG 1994; zur ersten, von Kaiser Konstantin dem Großen veranlaßten Disputation in der Lateranbasilika in Rom im Jahr 315 zwischen Papst Silvester I. und zwölf Rabbinen vgl. BROWE 1973, S. 56.

6 Vgl. LIMOR 1997, S. 649–654; CHAZAN 1989, v.a S. 86–114 (»Jewish responses to the new argumentation«); CHAZAN 2004, v.a. S. 281–313 (»Jewish polemicists on the attack«).

finitiven Urteil entschieden werden zu müssen, sondern fortgesetzt werden zu können.⁷

Den das christlich-jüdische Verhältnis nach wie vor erheblich belastenden geschichtlichen Tatsachen gewalttätiger Übergriffe und partieller Progrome von Christen gegen Juden im frühen Mittelalter entspricht eine christliche Streit- und Kontroversliteratur, die sich nicht selten der ketzerpolemischen Klaviatur christlicher Apologetik bediente, um einen intellektuellen Vernichtungsfeldzug gegen die Juden zu führen.⁸ Die literarischen Spuren dieser antijüdischen Polemik lassen sich innerhalb der christlichen, genauer der christologischen Bibelauslegung in das zweite nachchristliche Jahrhundert und darüber hinaus bis in das Neue Testament zurückverfolgen. Auch namhafte Kirchenväter wie Origenes, Hieronymus und Augustinus setzten diese unrühmliche Tradition kirchlicher Polemik gegen das Judentum fort. In der frühmittelalterlichen Kontroversliteratur wurden die Juden sogar wiederholt dem Vorwurf der Häresie im Verhältnis zu ihrer eigenen Urreligion ausgesetzt, indem man ihnen vorwarf, nicht nur den verborgenen Schriftsinn ihrer heiligen Schrift zu verkennen, sondern auch dessen buchstäblichem Schriftsinn (Litteralsinn) untreu geworden zu sein. Dies ist etwa neben dem der Blasphemie der Hauptvorwurf des Erzbischofs Agobard von Lyon gegen die Juden in seiner Schrift *De superstitionibus Iudaeorum*. Die Tradition kirchlicher Polemik gegen das Judentum blieb auch über das 11. Jahrhundert hinaus bis in das 20. Jahrhundert hinein eine christliche Literaturgattung.⁹ Sie war, wie die von Heinz Schreckenberger zusammengestellten Textzeugnisse zeigen, stets, wenn auch unterschiedlich stark, mit einer theologischen Argumentationsführung verbunden. Ein bekannter Vertreter einer stärker theologisch akzentuierten Auseinandersetzung mit dem jüdischen Glauben im 11. Jahrhundert ist Petrus Damiani, der in seinem Traktat *Antilogus contra Iudaeos*¹⁰ vor allem zahlreiche Schriftbeweise für den christlichen Trinitätsglauben sowie den Glauben an die Gottessohnschaft Jesu Christi aus dem Alten Testament gegen die jüdische Bestreitung dieser beiden zentralen christlichen Dogmen führte; in seinem *Dialogus inter Iudaeum requirentem et Christianum e contrario respondentem*¹¹ versuchte Petrus die Juden von der Wahrheit der christlichen Auffassung des göttlichen Gesetzes und seiner Erfüllung zu überzeugen. Des weiteren gehören zu dieser Tradition einer theologisch argumentierenden christlichen

7 Zur Dialogform im Mittelalter vgl. GRUBER 1985, Sp. 946–965; JACOBI 1999a, S. 9–22, hier: 20: »Quaestiones und Traktate habe ein vorbestimmtes Ende, an dem die Untersuchung abgeschlossen ist. Kennzeichnend für viele Dialoge dagegen ist der offene Schluß.«, sowie MOOS 2006; zur Form der »disputatio« vgl. HÖDL 1985, Sp. 1116–1120.

8 Zu dieser christlichen Kontroversliteratur gegen das Judentum im Mittelalter und zur Rolle von Autoritäts- und Vernunftargumenten innerhalb ihrer strategischen Polemik gegen die Juden und zu deren inhaltlich-thematischen Schwerpunkten vgl. den sehr guten Überblick bei DAHAN 1991, insb. S. 55–95 (»Les Ouvrages de Controverse«), S. 97–122 (»L'Art de la Polémique«) und S. 123–137 (»Les Thèmes de la Polémique«).

9 Vgl. hierzu SCHRECKENBERGER 1988; SCHRECKENBERGER 1994.

10 PL 145, col. 41–57.

11 PL 145, col. 57–68.

Streitliteratur gegen das Judentum im 11. Jahrhundert Guibert von Nogents *Tractatus de incarnatione contra Iudaeos*¹² und der *Tractatus contra Iudaeos* des Fulbert von Chartres¹³. Auch Lanfranc, der Lehrer und Vorgänger Anselms von Canterbury als Prior des Benediktinerklosters von Bec sowie als Erzbischof von Canterbury, gehört dieser theologischen Strömung christlicher Kontroversliteratur an und beteiligte sich auffallenderweise nicht an der weithin üblichen antijüdischen Polemik. Damit bereitete er indirekt die Entstehung einer mit philosophischen Argumenten geführten intellektuellen Auseinandersetzung mit Juden und Muslimen vor, die sich vor allem der Einsicht verdankt, daß man die intellektuellen Vertreter anderer Religionen nur mit allgemein gültigen, notwendig schließenden und damit streng beweisenden Vernunftgründen von der Wahrheit des eigenen religiösen Glaubens überzeugen kann.

4. DIE ENTSTEHUNG EINER CHRISTLICHEN PHILOSOPHIE DER MONOTHEISTISCHEN WELTRELIGIONEN IM FRÜHEN MITTELALTER

4.1 Der Anfang einer Philosophie der christlichen Religion im frühen Mittelalter bei Anselm von Canterbury (1033/34–1109)

In der frühmittelalterlichen Epoche des christlichen Denkens setzt die Tradition einer von Christen verfaßten philosophischen Begründung christlicher Glaubenswahrheiten bereits mit Anselm von Canterburys rationaler Begründung des christlichen Glaubens ein. Darin ging Anselm entschieden über seinen Lehrer Lanfranc hinaus, dem er allerdings in der Vornehmheit des Umgangs mit religiös Andersdenkenden folgte. Denn Anselms Denken besitzt den formalen Charakter einer philosophischen Verteidigung christlicher Glaubensinhalte. Seine Beweisziele und seine wissenschaftliche Methode, die zentralen christlichen Glaubenswahrheiten »sola ratione« zu beweisen, d.h. allein mit aus der natürlichen Vernunft als Erkenntnisquelle gewonnenen Argumenten, lassen sich primär mit seinem Anliegen begründen, Juden und Muslime von der objektiven Wahrheit der zentralen christlichen Glaubenslehren (insbesondere der Christologie einschließlich der Erlösungs- und der Trinitätslehre) zu überzeugen. Diese auf einer breiten Textbasis belegbare These kann sowohl an Anselms systematischen Erstlingsschriften *Monologion* und *Proslogion*, als auch und vor allem an seiner berühmten Schrift *Cur deus homo* bewiesen werden, in der Anselm die rationale Notwendigkeit der Inkarnation der zweiten göttlichen Person und damit die objektive Wahrheit der christlichen Erlösungslehre gegen sachlich schwerwiegende Einwände von jüdischer und muslimischer Seite rein rational bzw. mit einer apriorischen Beweisfigur – man könnte auch sagen: transzendentalphilosophisch *avant la lettre* – zu beweisen sucht.

12 PL 156, col. 489–528.

13 PL 141, col. 305–318.

Die Schweizer Mediävistin Julia Gauss hat minutiös die intellektuelle Herausforderung rekonstruiert, der das Christentum durch auf hohem geistigen Niveau vorgetragene jüdische und islamische Kritik an zentralen Punkten seines Gottes- und Erlösungs- sowie seines Schriftverständnisses zur Zeit Anselms ausgesetzt war. In einem zweiten Schritt zeigt sie, daß sich gegen diese Kritik eine christliche apologetische Literatur schon vor Anselm, aber auch zu seiner Zeit, formierte, zu der er selbst maßgeblich beitrug. Sowohl die jüdische Apologetik, allen voran der jüdische Religionsphilosoph Saadja Gaon im 10. Jahrhundert sowie der *Kusari* des Jehuda ha-Levi, als auch die islamische Theologie, hier vor allem der bedeutendste sunnitische, und zwar ašhairitische Theologe al-Ġazzālī (1058–1111), unterzogen christliche Glaubensdokumente einer eingehenden Prüfung und Kritik. Al-Ġazzālī betont in seiner höchstwahrscheinlich während seines Aufenthaltes in Ägypten zwischen 1095 und 1105 verfaßten Schrift *Die schöne Widerlegung der Gottheit Jesu nach dem klaren Text des Evangeliums*, deren unmittelbarer Adressat die koptisch-jakobitische Kirche Ägyptens gewesen sein dürfte, mehrfach, daß er dem Verstand und dem begründeten Wissen folgen will. Er will in dieser Schrift die Gottheit Jesu Christi mit insgesamt sechs Texten aus den Evangelien selbst widerlegen. Die seiner Exegese des Neuen Testaments wie auch des Koran zugrundeliegenden exegetischen Richtlinien lauten: »1. Wenn die vorhandenen Texte logisch sind, muß man sie in ihrem Wortsinn gelten lassen. 2. Wenn sie in Widerspruch zum Verstand stehen, müssen sie interpretiert werden. Wenn man der Überzeugung ist, daß ihr inneres Wesen (Wortsinn) nicht gemeint ist, muß man den Text auf seinen verborgenen, metaphorischen Sinn zurückführen. Bei zweifelhaften Sätzen muß der Widerspruch so ausgeräumt werden, daß die Lösung sich mit Gewißheit darbietet.«¹⁴ Al-Ġazzālī macht also den natürlichen Verstand zum Wahrheitskriterium seiner Kritik an den zentralen christlichen Glaubensinhalten wie der Menschwerdung und der Trinität Gottes.

Dabei war sowohl die jüdische als auch die islamische Verneinung der christlichen Trinität und Gottessohnschaft Jesu Christi sowie seines Kreuzestodes zur Zeit Anselms in den höheren christlichen Ständen, insbesondere in Frankreich und England, weithin bekannt.¹⁵ Christliche Dialektiker und

14 WILMS 1966, S. 153.

15 Zur intellektuellen Herausforderung des Christentums durch jüdische Gelehrte im Zeitraum zwischen dem 9. und 11. Jahrhundert in Frankreich und England vgl. GAUSS 1966, S. 289 (mit zahlreichen Belegstellen): »Schon allein durch ihre Lehrtätigkeit an ihren Schulen bildeten sie (sc. die jüdischen Gemeinden) eine ungewöhnliche intellektuelle Macht. Und hervorragende Schulleiter, darunter der Zeitgenosse *Anselms*, Rabbi *Salomon ben Isaaki* in Troyes, genannt *Raschi*, der berühmte Kommentator des Pentateuch, standen da als geistige Größen ihrer Zeit. Kein Wunder also, daß die christliche Geistlichkeit in ihrer pastoralen Verantwortung sich vor einer Verwirrung des Volks fürchten konnte. Sie warnte darum die Laien oft vor einem engeren Kontakt mit den Juden, nannte die Gespräche mit ihnen »*gefährlich für die Gläubigen und nachteilig für die Lehrer der Kirche*: ... Von jeher zeichnete sich die jüdische Polemik durch ihre Schärfe aus. Durch die Jahrhunderte ging die Empörung und Klage von Klerus und Volk über den Spott der Juden, ihr Gelächter, ihre Blasphemien, ihren Hohn gegen die

Antidialektiker waren sich in der Überzeugung einig, den eigenen christlichen Glauben argumentativ verteidigen zu müssen. Selbst die meist als Antidialektiker bezeichneten Rupert von Deutz und Petrus Damiani empfahlen die Dialektik als Hilfsmittel für die Verteidigung des christlichen Glaubens gegen Judentum und Islam.¹⁶ Anselm wurde wie viele seiner Zeitgenossen, etwa auch Petrus Damiani, ernsthaft darum gebeten, ja geradezu gedrängt, die Feder zu ergreifen und eine Apologie zentraler christlicher Glaubenswahrheiten zu verfassen.

4.1.1 Der »Grundsatz des methodischen Abgrenzens« (J. Gauss) zwischen dem *ponendum* und dem *probandum* in Anselms *Cur deus homo*

In einem weiteren Schritt zeigt Gauss, daß sich in der Praxis des Religionsdialogs ein methodisches Prinzip herauszubilden begann, das sie als »Grundsatz

heiligsten christlichen Glaubenslehren. Bei der geistigen Wehrlosigkeit der Laien stauete sich der Volkszorn unheilvoll auf. Doch, wie überliefert ist, trieb auch an manchen Orten die Neugier die Leute in die Synagoge, um sich eine Rabbinerpredigt anzuhören. So konnte dann jüdische Skepsis und Kritik leicht ansteckend weiter wirken oder auch ketzerische Abirrungen, die schon bestanden, weiter bestärken, nicht zuletzt den in Frankreich verbreiteten antitrinitarischen Sektenglauben. Aus allen solchen Gründen kamen die Vertreter der Kirche zu ihrer Forderung, die Juden seien nicht nur zu meiden, sondern zu bekämpfen. Die theologische Elite, Priester und Rabbiner, sollte sich in Religionsdiskussionen aneinander messen, worüber wir einen ersten wertvollen Überblick besitzen, im Rahmen des 9. bis 11. Jahrhunderts in Frankreich. Dabei behaupteten sich die Juden oft in ihrer intellektuellen Überlegenheit. Denn da sie sich im exegetischen Streit auf den verständlichen Wortsinn stützten und in der dialektischen Gedankenführung geschult waren, so wußten sie eben die Vernunft in doppelter Weise auf ihrer Seite. Dagegen scheuten Priester und Bischöfe in der Regel vor einer Disputation zurück, besonders wenn diese vor Zeugen oder gar in aller Öffentlichkeit zu führen war. Ein eklatantes Beispiel dafür bietet das Londoner Glaubensgespräch um 1090, wo auf Befehl des Königs *Wilhelm Rufus* der englische Episkopat sich den Juden entgegenstellen mußte. Nur *mit großer Furcht* nahm er die Sache auf sich, und sogar schon die Aufforderung zur Diskussion galt als Zeichen jüdischer *Insolenz*.« Auch für die Bekanntheit der zentralen Kritikpunkte von Muslimen an der christlichen Glaubenslehre im 11. Jahrhundert nennt GAUSS 1966, S. 290, einige Indizien: Denn durch die spanische Reconquista und die Eroberung Siziliens »erweiterte sich der direkte Kontakt zwischen der muslimischen Welt und der Christenheit auf ganz Westeuropa, speziell auf Frankreich und England. Zudem brachten die zahlreichen Pilger von ihren Fahrten ins Heilige Land, oft in bedeutenden Gruppen durchgeführt, die vielfältigsten Eindrücke von den Glaubensfeinden in die Heimat zurück. Darum läßt sich voraussetzen, daß die fundamentale Religionsdifferenz, die Leugnung der Trinität und des Kreuzestodes *Christi* durch die Muslime, in den Kreisen der höheren Stände weithin bekannt gewesen ist.«

16 Vgl. GAUSS 1966, S. 290: »Über die Notwendigkeit, den eigenen Glauben zu verteidigen, waren die Dialektiker und Antidialektiker unter sich einig. ... Meistens fürchteten sich die Theologen vor einem Versagen, und so kam der Wunsch auf nach besonders berufenen, kompetenten Glaubensstreitern. Wie *Petrus Damiani* meinte, lag das Haupthindernis in der Unwissenheit der Christen.«

des methodischen Abgrenzens« bezeichnet und wie folgt charakterisiert: »[B]eide Partner suchen, in der Erkenntnis, daß im sachlichen Gehalt sowohl übereinstimmende Voraussetzungen wie ein Widerstreit liege, von Anfang an her auseinanderzuhalten, was sie miteinander eine – ein *ponendum*, und was sie scheidet – ein *probandum*.«¹⁷ Daß Anselm auf seine Auseinandersetzung mit Juden und Muslimen den Grundsatz des methodischen Abgrenzens angewandt hat, zeigt Gauss zunächst an der Schrift *Cur deus homo*, die sich ja ausdrücklich gegen die »infideles« wendet,¹⁸ welche an einer Stelle als »Judaei et Pagani«¹⁹, d.h. als Juden und Muslime, und damit als solche bezeichnet werden, die einen nichtchristlichen monotheistischen Glauben besitzen. Nach Gauss verfährt Anselm in *Cur deus homo* also nach dem Prinzip der methodischen Abgrenzung bzw. Ausscheidung. Denn er trifft mit Boso, der expressis verbis den Diskussionspart der Ungläubigen übernimmt und daher im Dialog die Juden und Muslime vertritt,²⁰ ausdrücklich die folgende Übereinkunft, die auch terminologisch als etwas Gesetztes (*ponendum*) bezeichnet wird: »Nehmen wir also an, die Menschwerdung Gottes und alles, was wir von jenem Menschen (sc. Christus) aussagen, sei nie gewesen; und es stehe unter uns fest, daß der

17 Gauss 1966, S. 296f.

18 Vgl. CDH (= Anselm von Canterbury, *Cur deus homo*, im Folgenden zitiert mit Buch- und Kapitelzahl sowie Seiten- und Zeilenzahl der kritischen Edition in eckigen Klammern). Anselms Argumentationen antworten, wie schon aus der Vorrede dieser Schrift hervorgeht (vgl. CDH, Praef. [II 42, 9–11, Hervorhebung v. Vf.]: »*Quorum prior quidem infidelium Christianam fidem, quia rationi putant illam repugnare, respuentium continet obiectiones et fidelium responsiones.*«), auf die Einwände der Ungläubigen gegen den christlichen Glauben: Bereits im ersten Kapitel wird die Frage, die Gegenstand des ganzen Werkes ist, als ein Einwand der Ungläubigen gegen den christlichen Glauben gekennzeichnet, vgl. CDH I 1 [II 47,11–48,1, Hervorhebung v. Vf.]: »*Quam quaestionem solent et infideles nobis simplicitatem Christianam quasi fatuam deridentes obicere.*«

19 Vgl. CDH II 22 [II 133, 8]: »*non solum Iudaeis sed etiam paganis sola ratione satisfacias*«; dazu, daß »infideles« bei Anselm meist als Bezeichnung für »Judaei et Pagani« und damit für nichtchristliche Monotheisten gebraucht wird, vgl. ROQUES 1963, S. 91, mit seiner Definition des Ungläubigen: »le non chrétien qui possède une foi«.

20 Vgl. CDH I 3 [II 50, 16–20, Hervorhebung v. Vf.]: »*Patere igitur ut verbis utar infidelium. Aequum enim est ut, cum nostrae fidei rationem studemus inquirere, ponam eorum obiectiones, qui nullatenus ad fidem eandem sine ratione volunt accedere. Quamvis enim illi ideo rationem quaerant, quia non credunt, nos vero, quia credimus: unum idemque tamen est quod quaerimus.*« Zu dieser Rolle Bosos vgl. auch CDH I 10 [II 67, 1f]: »*Quoniam accipis in hac quaestione personam eorum, qui credere nihil volunt nisi praemonstrata ratione.*« »Damit bleibt der Ungläubige fast durch das ganze Werk gegenwärtig; er ergreift die Initiative und bestimmt der Hauptsache nach den Gang der Diskussion« (SCHMITT 1959, S. 354). Ausdrücklich werden die Ungläubigen – gleichsam als die wissenschaftlichen, argumentativ zu überzeugenden Gegner Anselms – genannt in CDH I 3 [II 50, 24], I 4 [II 51, 14.21], I 6 [II 53, 2,5; 54, 1; 55, 8], I 8 [II 59, 8], I 10 [II 67, 1f], II 8 [II 104, 14], II 15 [II 116, 10]; an zwei exponierten Stellen werden sie als Polemiker negativ qualifiziert, die die Einfalt des christlichen Glaubens verspotten: CDH, Praef. [II 42, 9–11]: »*Quorum prior quidem infidelium Christianam fidem, quia rationi putant illam repugnare, respuentium*«; I 1 [II 48, 1]: »... et infideles nobis simplicitatem Christianam quasi fatuam deridentes obicere«.

Mensch zur Seligkeit geschaffen sei, die in diesem Leben nicht erreicht werden kann, und daß niemand zu ihr ohne Nachlaß der Sünden gelangen kann; und daß kein Mensch ohne Sünde durch dieses Leben geht; und anderes mehr, dessen Glaube zum ewigen Heil notwendig ist.«²¹

Es sind also vier Grundlehren über das Verhältnis zwischen Gott und Mensch, die Anselm als Vertreter des Christentums und Boso als Vertreter der Ungläubigen teilen bzw. gemeinsam akzeptieren: »Erstens: Gott schafft den Menschen zum Heil und begabt sein Geschöpf mit Vernunft. Dies ist das Prinzip der freien Wahl und des Unterscheidens von Werten und gibt dadurch den Antrieb nach einem höchsten Ziel des Erkennens und Handelns, dem höchsten Gut. – Zweitens: Diese Bestimmung liegt jedoch so weit über den Menschen hinaus in einem unendlichen Abstand, daß kein Leben ausreicht, dorthin zu gelangen – es müßte schon ein anderes Dasein dazu gewährt werden. – Drittens: Kein Mensch ist imstande, ohne Verfehlung durch das Leben zu gehen. – Viertens: Wenn er also einmal das volle Heil genießen sollte, so müßte ihm zuvor die Schuld vergeben sein. – Laut der erzielten Übereinkunft steht also über Gott fest: ein unwandelbarer Heilswille, sein Ratschluß oder Dekret zur Beseligung der Menschen. Von den Menschen gilt: ihre zweifache Unzulänglichkeit, von sich aus das Heil zu gewinnen.«²² Das *ponendum* beinhaltet also nach Anselm genau diejenigen religiösen Glaubensüberzeugungen, die er mit seinen Disputationsgegnern gemeinsam hat, von denen er selbst sagt, daß sie nur das gelten lassen, was der Vernunft einsichtig ist.²³ Diesen Angaben können wir daher Folgendes entnehmen: Es handelt sich bei den vier genannten religiösen Überzeugungen inhaltlich in der Tat um ein Gemeingut jüdischen, christlichen und islamischen, mithin monotheistischen Offenbarungsglaubens.²⁴ Folglich müssen die »Ungläubigen« als Anselms Disputationsgegner

21 Vgl. CDH I 10 [II 67,12–16, Hervorhebg. v. Vf.]: »*Ponamus ergo dei incarnationem et quae de illo dicimus homine numquam fuisse; et constat inter nos hominem esse factum ad beatitudinem, quae in hac vita haberi non potest, nec ad illam posse pervenire quemquam nisi dimissis peccatis, nec ullum hominem hanc vitam transire sine peccato, et alia quorum fides ad salutem aeternam necessaria est.*« Das hypothetische Setzen (*ponere*) der Nicht-Existenz Christi sowie der zentralen christlichen Glaubensinhalte ist Anselms methodischer Ausgangspunkt in »*Cur deus homo*« zur Überzeugung von Juden und Muslimen, vgl. CDH I 20 [II 88, 4–6, Hervorhebung v. Vf.]: »*Sed Christum et Christianam fidem quasi numquam fuisset posuimus, quando sola ratione, utrum adventus eius ad salvationem hominum esset necessarius, quaerere proposuimus*«; vgl. auch CDH I 25 [II 95, 11, Hervorhebung v. Vf.]: »... si *ponimus* Christum non esse.«

22 GAUSS 1966, S. 348.

23 Vgl. CDH, Praef. [II 42, 9–11, Hervorhebung v. Vf.]: »*Quorum prior quidem infidelium Christianam fidem, quia rationi putant illam repugnare, respuentium continet obiectiones et fidelium responiones.*« CDH I 3 [II 50, 16–18, Hervorhebung v. Vf.]: »*Aequum enim est ut, cum nostrae fidei rationem studemus inquirere, ponam eorum obiectiones, qui nullatenus ad fidem eandem sine ratione volunt accedere.*«

24 Vgl. auch GAUSS 1966, S. 348: »Mit gleichviel Recht läßt sich hingegen auch sagen, diese Grundlehren deckten sich mit der jüdischen und arabischen Religionsphilosophie, damit dann auch letzten Endes – weil jene Philosophen nur rationales Glaubensgut

jüdische und muslimische Religionsphilosophen sein, die gegen das Christentum mit Vernunftgründen argumentieren. Dieser gemeinsame Nenner der inhaltlichen Glaubenslehren von Judentum, Christentum und Islam wird zu Beginn des später entstandenen zweiten Buches von *Cur deus homo* an methodisch entscheidender Stelle nochmals aufgegriffen und eigens bestätigt.²⁵ Von dieser gemeinsamen Diskussionsbasis aus versucht Anselm im ersten Buch von *Cur deus homo* die Einwände der Ungläubigen zu entkräften. Im zweiten Buch führt er bekanntlich seine apriorisch-rationale Konstruktion der Wahrheit des christlichen Inkarnations- und Erlösungsglaubens durch. Das *probandum*, d.h. die umstrittene, deshalb von Seiten der Disputationsgegner zustimmungs- und folglich beweisbedürftige Lehre ist in dem gegebenen Fall das christliche Inkarnationsdogma. Dieses wird von dem *ponendum* strikt ausgeschlossen, indem Anselm den christlichen Inkarnationsglauben und darüber hinaus auch die Christologie als ganze methodisch suspendiert, indem er »remoto Christo« die Inkarnation Gottes beweisen will.²⁶

Darüber hinaus sieht Gauss in Anselms auffallend allgemein gefaßter Kennzeichnung des ewigen Heils des Menschen eine Rücksichtnahme auf den jüdischen Jenseitsglauben.²⁷ Entsprechendes gelte für seine Bestimmung der menschlichen Schuld, die er keineswegs mit der These der Erbsünde begründet, welche ja bekanntlich im Islam nicht akzeptiert wird.²⁸ Auffallend sei auch, daß Anselm im Unterschied zur fast gesamten zeitgenössischen christlichen Kontroversliteratur gegenüber Judentum und Islam nicht polemisiere. Dies seien Indizien für den zweifelsohne missionarischen Willen Anselms, »mit den Andersgläubigen von dem auszugehen, was sie selbst glauben, um sie zu dem zu führen, was sie noch nicht glauben. Und ebenso liegt darin die Entwicklungsidee, aus dem Keim der nichtchristlichen monotheistischen Religionen lasse sich das Christentum in einer Gedankenfolge entfalten.«²⁹

annehmen – mit den übereinstimmenden Glaubensanschauungen des Judentums und des Islams.« 1966, 300: »Schon daran läßt sich ermessen, daß es sich bei den Grundlagen der Disputation nicht um den gemeinsamen Anteil an einer Vernunftreligion handelt, sondern, im Unterschied vor allem zur Aufklärung, um den Anteil an ein und denselben Offenbarungswahrheiten.«

25 Vgl. CDH II 1 [II 97,4–16].

26 Vgl. CDH, Praef. [II 42, 11f, Hervorhebung. v. Vf.]: »Ac tandem *remoto Christo*, quasi numquam aliquid fuerit de illo«; CDH, Praef. [II 42, 13f, Hervorhebung. v. Vf.]: »In secundo autem libro similiter *quasi nihil sciatur de Christo*«.

27 Vgl. GAUSS 1966, S. 348f: »So definiert er bezeichnenderweise den Glauben an ein ewiges Heil in der allgemeinsten Version, wie sie keinem Juden Anstoß geben kann, nicht aber als Auferstehungs- und Jenseitsglauben im Sinne der Christen und Muslime.«

28 Vgl. GAUSS 1966, S. 349: »Ebenso unscharf hält er den Begriff der menschlichen Schuld. Er begründet ihn keineswegs mit der These der Erbsünde, im Gegenteil, er glaubt sogar, sich am Abschluß seines Dialoges entschuldigen zu sollen, daß er an irgend einer Stelle auf *Adams* Fall angespielt habe.«

29 GAUSS 1966, S. 353.

4.2 Zu Gilbert Crispins (1045–1117) *Disputatio iudaei et christiani* und *Disputatio christiani cum gentili*³⁰ und der *Disputatio contra Iudaeum nomine de adventu Christi filii Dei* Odo von Cambrais (†1113)

An zweiter und dritter Stelle in dieser frühmittelalterlichen christlichen Philosophie der monotheistischen Weltreligionen sind innerhalb der Tradition christlichen Denkens zwei Schüler Anselms zu nennen, Gilbert Crispin (1045–1117) und Odo von Cambrai. Gilberts ca. 1092/93 verfaßte *Disputatio iudaei et christiani*, die die Niederschrift eines Gesprächs des Abtes von Westminster mit einem Mainzer Juden darstellt, weist ebenso wie dessen *Disputatio christiani cum gentili* unverkennbar Gedanken Anselms von Canterbury auf, dessen spätere Schrift *Cur deus homo* (entstanden 1098) umgekehrt einen Einfluß der beiden Religionsdialoge Gilberts zu erkennen gibt. Diese wechselseitige Beeinflussung dürfte auf ein längeres Zusammensein beider im Winter 1092/93 zurückzuführen sein.³¹ An diesen beiden Religionsdialogen Gilberts läßt sich exemplarisch studieren, von welchen Themen und Argumenten die mit philosophischen Mitteln geführte christliche Auseinandersetzung mit dem jüdischen und diejenige mit dem islamischen Glauben bestimmt war. Dabei kann der Nachweis geführt werden, daß Gilberts *Disputatio christiani cum gentili* den Charakter eines christlich-islamischen Religionsdialogs besitzt, daß also der »gentilis« einen repräsentativen Vertreter der islamischen Religion bezeichnet, auch wenn er in der Einleitung als ein Philosoph und kluger Bestreiter des christlichen Glaubens bezeichnet wird, der nur die Vernunft gelten lassen wolle.³² Beiden Religionsdialogen Gilberts ist gemeinsam, daß sie die Vernunftkenntnis zur Entscheidungsinstanz über zwischen Religionen strittige Glaubensannahmen erheben. Sie unterscheiden sich aber grundlegend darin, daß die *Disputatio iudaei et christiani* neben der Vernunft (*ratio*) auch die Zeugnisse der Heiligen Schrift, insbesondere des Alten Testaments, als »*auctoritates*«, d.h. als autoritative Quellen für die Erkenntnis religiöser Wahrheit verwendet, während Gilberts *Disputatio christiani cum gentili* ausdrücklich die natürliche Vernunft des Menschen zum alleinigen »Richter« (*iudex*) über die Wahrheit religiöser Glaubensüberzeugungen macht. Diese methodische Differenz besitzt einen einfachen sachlichen Grund: Während für den Juden und den Christen die jüdische Bibel eine gemeinsame Glaubensquelle darstellt, ist eine solche zwischen dem Christen und dem »gentilis« nicht gegeben. Denn weder wird die Bibel von den Muslimen noch der Koran von den Christen als normative Glaubensquelle anerkannt. Daher ist die einzige von beiden gemeinsam anerkannte Autorität nur die der natürlichen Vernunft.

30 Diese Schriften Crispins sind abgedruckt in GILBERT CRISPIN *Religionsgespräche*.

31 Vgl. hierzu SOUTHERN 1954.

32 Vermutet wurde diese Identität des Heiden auch schon von GAUSS 1966, S. 290, allerdings ohne die Angabe wirklich überzeugender Gründe; diese Gründe hofft der Vf. im Rahmen seiner Monographie »Philosophie der Religionen im Denken des Mittelalters« einsichtig machen zu können.

Odo von Cambrais Schrift *Disputatio contra Iudaeum Leonem nomine de adventu Christi filii Dei* fällt in die literarische Gattung des – hier wahrscheinlich fingierten – Religionsgesprächs. Odo versucht – in der Nachfolge von Anselms *Cur deus homo* –, mit rationalen Argumenten die Notwendigkeit der Inkarnation Christi gegen die Einwände seines jüdischen Gesprächspartners zu beweisen.

4.3 Petrus Venerabilis' (1092–1156) Versuch einer rationalen Widerlegung des islamischen Glaubens in dessen Schrift *Contra sectam Saracenorum*

Eine vierte Station in der christlichen Philosophie der monotheistischen Weltreligionen im frühen Mittelalter markiert die Schrift *Contra sectam Saracenorum* des Petrus Venerabilis (1092–1156), der seit 1122 bis zu seinem Tod Abt von Cluny war.³³

Petrus hat auf eigene Kosten eine Sammlung lateinischer Übersetzungen aus dem Arabischen anfertigen lassen, die nach der von Raimund von Toledo gegründeten Übersetzerschule »Corpus Toletanum« oder »Collectio Toletana« genannt wird. Sie enthält insgesamt sieben Schriften, von denen nur die *Summa totius haeresis Saracenorum* und die *Epistola de translatione sua* von Petrus selbst verfaßt worden sind. Diese beiden Schriften, die zur »Collectio Toletana« gehören, sind relativ kurz. In der *Summa* macht Petrus »den Leser mit den wichtigsten islamischen Glaubenslehren bekannt und stellt den Propheten des Islam, Muhammad, vor.«³⁴ Er tut dies durchgängig in einer äußerst polemischen, fast möchte man sagen: gehässigen Weise, indem er die islamischen Lehren und die Lebensweise des islamischen Propheten als Teufelswerk zu diskreditieren sucht und auf eine Ebene mit frühchristlichen Häresien stellt. Dabei betrachtet er den Koran als ein aus jüdisch-apokryphen und häretisch-christlichen Glaubenselementen entstandenes synkretistisches Gebilde³⁵ und Muhammad, den islamischen Propheten, als eine Person, die zwischen Arius und dem Antichristen stehe: Denn er leugne zwar wie Arius die göttliche Natur Jesu Christi, gehe aber nicht so weit wie der Antichrist, nach dem Jesus nicht einmal ein guter Mensch gewesen sei.³⁶

Erst in seiner gegen Ende seines Lebens in Angriff genommenen und unvollendet gebliebenen Streitschrift *Contra sectam Saracenorum* findet Petrus

33 Vgl. PETRUS VENERABILIS *Contra sectam Saracenorum*.

34 PETRUS VENERABILIS *Contra sectam Saracenorum*, S. XIX.

35 Vgl. PETRUS VENERABILIS *Summa*, S. 8,6–10.

36 Vgl. PETRUS VENERABILIS *Summa*, S. 14,4–8: »Quae [sc. haeresis] quidem olim diaboli machinatione concepta, primo per Arium seminata, deinde per istum Sanatan scilicet Mahumetum protracta per Antichristum vero ex toto secundum diabolicam intentionem complebitur.« Hierzu vgl. GLEI, Erläuterungen *Summa totius haeresis*, in GLEI 1985, S. 15, Anm. 64: »Petrus beginnt nun eine ausführliche Darlegung der (vermeintlichen) koranischen Hauptintention, Christus sei nicht Gott oder Gottes Sohn gewesen. Danach stehe Muhammed in der Mitte zwischen Arius und dem Antichristen, weil nach Arius Christus nicht Gott oder Gottes Sohn, nach dem Antichristen nicht einmal ein guter Mensch gewesen sei, während Muhammad Christus zwar als guten Menschen bezeichne, aber nicht an seine Göttlichkeit glaube.«

zu einer rationalen Auseinandersetzung mit dem Islam. Im Unterschied zur *Summa* ist diese Schrift von einer Bekehrungsabsicht gegenüber den Muslimen bestimmt. In dieser Zielsetzung dürfte nicht nur ihr deutlich moderaterer Ton, sondern vor allem auch ihre rationale Argumentationsweise begründet liegen. Dabei macht sich Petrus in seiner Kritik am Islam ausdrücklich zum Anwalt rein rationaler Wahrheit, in deren Namen er das Gespräch mit den Muslimen sucht. Daß Petrus seine argumentative Vorgehensweise wie schon Anselm von Canterbury in *Cur deus homo* nach dem methodischen Prinzip des Abgrenzens bzw. Unterscheidens zwischen einem *ponendum* als dem gemeinsamen Ausgangspunkt bzw. der geteilten Annahme der Gesprächspartner und einem *probandum* als dem Gehalt, von dessen Gültigkeit der eine Gesprächspartner den anderen rational überzeugen will, nach Art der frühmittelalterlich üblichen religionsdialogischen Praxis bestimmt, läßt sich einem Passus gegen Ende des ersten Buches von *Contra sectam Saracenorum* entnehmen, in dem Petrus ausdrücklich sagt, daß er die Muslime mit dem angreift, was sie selbst für göttlich halten, um gemäß der *ratio disputandi* im Ausgang von dem, was sie zugestehen (d.h. dem *ponendum*), die Falschheit ihrer von der christlichen Lehre abweichenden Glaubensüberzeugungen aufzudecken. Damit hat Petrus wie schon zuvor Anselm erkannt und zugegeben, daß es auch inhaltliche Gemeinsamkeiten zwischen dem islamischen und dem christlichen Glauben gibt.

4.4 Abälards (1079–1142) *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*: Die *ratio* als die wahre *auctoritas*

Die Reihe der in diesem Forschungsprojekt zu untersuchenden christlichen Kontroversliteratur findet in Peter Abälards *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum* eine bedeutende Fortsetzung.³⁷ Daß die christlichen Glaubenslehren eine gegenüber Judentum und Islam ungleich größere, ja sogar größtmögliche, weil von Gott gestiftete Rationalität bzw. Vernunftgemäßheit besitzen, diese Überzeugung ist sowohl Petrus Venerabilis als auch Anselm als auch Abälard zweifelsohne gemeinsam. Bei Abälard wird diese von Anselm grundgelegte und von Petrus Venerabilis, wie wir sahen, spät angeeignete rationale Methode, die allein Vernunftgründe als Beweismittel in der Auseinandersetzung der monotheistischen Religionen um die Wahrheit ihrer religiösen Überzeugungen gebrauchen und gelten lassen will, nicht nur zum zentralen Konstruktionsprinzip seines Religionsdialogs, sondern in ihrer Verhältnisbestimmung zur Wahrheitsfähigkeit der *auctoritas* gegenüber Anselm noch wesentlich radikalisiert. Denn es ist die Vernunft, wie Abälard seine eigene Meinung durch den Philosophen als Gesprächsfigur zum Ausdruck bringen läßt, welche über die Wahrheitsfähigkeit von Autoritäten urteilen

37 Zur Gesprächskonzeption des »Dialogus« Abälards vgl. die ausgezeichnete Darstellung von WESTERMANN 1999; die neuere Forschungsliteratur zu Abälards »Dialogus« ist vorbildlich dokumentiert worden von SEIT 2004.

muß, um sich nach eingesehenen Gründen und damit nach ihren Maßstäben für das Richtige oder Beste entscheiden zu können.³⁸ Damit verleiht Abälard seiner dezidierten Überzeugung Ausdruck, daß, sobald verschiedene miteinander konfligierende und konkurrierende Wahrheitsansprüche – wie zwischen den monotheistischen Weltreligionen – gleichzeitig auftreten, deren jeweilige Wahrheitsfähigkeit nur von einem unabhängigen und übergeordneten, von einem Vernunftstandpunkt aus angemessen beurteilt werden könne. Bei der Beurteilung der Wahrheit von Religionen verdiene daher die universelle, allen Menschen in gleicher Weise zu Gebote stehende Vernunft die maßgebliche Autorität, die daher nur aus wahrer Vernunftkenntnis hervorgehe.³⁹ Damit nimmt Abälard eine Verhältnisbestimmung von *ratio* und *auctoritas* vor, die Anselm von Canterbury expressis verbis noch nicht gewagt hätte, die aber in der Konsequenz seiner rationalen Apologetik des christlichen Glaubens liegt.

4.5 Der *Dialogus* des Petrus Alfonsi (vor 1075– nach 1130)

Zur frühmittelalterlichen Geschichte einer christlichen Philosophie der monotheistischen Weltreligionen gehört auch der *Dialogus* des jüdischen Konvertiten Petrus Alfonsi, der ein Gespräch zwischen dem Christen Petrus Alfonsus und Moyses, seinem Jugendfreund, oder richtiger: seinem früheren jüdischen Ich aus der Zeit vor seiner Konversion zum Christentum, darstellt.⁴⁰ Es handelt sich bei dieser Schrift um die Antwort ihres Verfassers auf jüdische Kritik nach seiner Bekehrung zum Christentum.⁴¹ Der *Dialogus* besteht insgesamt aus drei Teilen: Im ersten Teil sucht er die nach seiner Überzeugung falschen Glaubenslehren aller anderen religiösen Gemeinschaften, insbesondere der Juden und der Muslime, zu widerlegen. Der zweite Teil soll die sachliche Überlegenheit der christlichen Religion beweisen; der dritte und letzte Teil sucht die außerchristliche, insbesondere jüdische Kritik am Christentum mit Vernunftgründen und Autoritätsbeweisen zu widerlegen. An dieser Programmatik wird bereits deutlich, daß Petrus Alfonsi sich noch nicht eine rein rationale Apologetik des christlichen Glaubens wie etwa bei Anselm von Canterbury und Peter Abälard zu eigen gemacht, sondern sowohl mit rationalen Beweisgründen

38 Vgl. PETRUS ABAELARDUS *Dialogus*, S. 1399–1445.

39 Daß die religiöse Autorität häufig irrt, schließt Abälard schon aus der Vielzahl von religiösen Überzeugungen, vgl. PETRUS ABAELARDUS *Dialogus*, S. 1399–1402; Autorität, d.h. Glaubwürdigkeit, haben nur jene verdient, die sich von ihrer Vernunft leiten lassen und sie der bloßen Autorität vorgezogen haben, vgl. PETRUS ABAELARDUS *Dialogus*, S. 1406–1409: »Nam et ipsi, qui scipserunt non nisi ex ratione, qua eorum habundare videntur sententie, auctoritatem hoc est credendi statim eis meruerunt dignitatem. Adeo autem ipsorum quoque iudicio auctoritati ratio preponitur ...«; bloße Autoritätsargumente besitzen in einer philosophischen Disputation daher keinen Rang, vgl. zum Ganzen PETRUS ABAELARDUS *Dialogus*, S. 1413–1437.

40 Vgl. PETRUS ALFONSI *Dialogus*.

41 Vgl. zum »Dialogus«, insbesondere zu dessen »prologus«, RICKLIN 1999, S. 145.

als auch mit Autoritätsbeweisen die objektive Wahrheit des Christentums zu rechtfertigen versucht hat.

4.6 Alanus ab Insulis' (†1203) *De fide catholica contra haereticos sui temporis*

Als letzte christliche Position einer Philosophie der monotheistischen Religionen im frühen Mittelalter soll diejenige des Zisterziensers Alanus ab Insulis (Alain de Lille) genannt werden, die er in seiner Schrift *De fide catholica contra haereticos sui temporis*⁴² skizziert hat. Von den vier Büchern dieser Schrift sind das dritte Buch gegen die Juden und das vierte Buch gegen die *pagani* bzw. *saraceni*, d.h. gegen die Muslime, gerichtet. Wie schon Petrus Venerabilis und Petrus Alfonsi, so wendet auch Alanus sowohl die Methode der beweisenden Argumentation mit Bibelstellen (*auctoritates*) als auch mit Vernunftgründen (*rationes*) gegen den jüdischen Glauben und dessen Einwände gegen die christliche Inkarnations- und Trinitätslehre an. Im Anschluß an und unter teilweise auch ausdrücklichem Rückbezug auf Gilbert Crispins *Disputatio iudaei et christiani* entwickelt Alanus rationale Beweisgründe für beide christlichen Zentrallehren. Gegen den islamischen Glauben ist das vierte Buch dieser Schrift gerichtet, in dem Alanus zudem gegen die islamische und jüdische Ablehnung der christlichen Bilderverehrung argumentiert.

5. DIE BEDEUTUNG EINER CHRISTLICHEN PHILOSOPHIE DER MONOTHEISTISCHEN WELTRELIGIONEN IM FRÜHEN MITTELALTER FÜR DAS INTERRELIGIÖSE GESPRÄCH DER GEGENWART

Wir haben gesehen: Peter Abälard macht mit der in der angedeuteten frühmittelalterlichen Tradition einer christlichen Philosophie der monotheistischen Religionen bereits vorbereiteten Einsicht radikal ernst, daß religiöse Autoritäten sich vielfach irren können und sich teilweise auch irren müssen – wie aus den inhaltlichen Unterschieden des prinzipiellen Selbstverständnisses der drei monotheistischen Weltreligionen deutlich wird. Sie sind daher als Entscheidungsinstanz im Streit konkurrierender Wahrheitsansprüche von Religionen unzuverlässig und folglich ungeeignet. Unbedingte Autorität und Glaubwürdigkeit hat in diesem Streit vielmehr einzig und allein das natürliche, philosophische Wissen von Menschen verdient, d.h. die allgemein menschlichen Erkenntnisvermögen und ihre Einsichten. Daher kommt allein ihnen die Rolle des Richters in diesem Streit zu. Als diese objektiv gültige und allgemein verbindliche Entscheidungsinstanz im Streit konkurrierender religiöser Wahrheitsansprüche muß die Philosophie von allen Disputanten bzw. Teilnehmern an diesem intellektuellen Wettstreit, d.h. von allen repräsentativen Vertretern der drei monotheistischen Weltreligionen aber zunächst erst

42 Vgl. ALANUS AB INSULIS *De fide catholica*, mit deutscher Übersetzung nachgedruckt in BUNTE 1990, S. 368–425.

einmal anerkannt werden. Hier genau liegt jedoch die faktische Begrenztheit der meines Erachtens nach wie vor bestehenden Vorbildlichkeit dieses frühmittelalterlichen Lösungsmodells für jenes interreligiöse Gespräch von heute, das die Wahrheitsfrage nach religiösen Geltungsansprüchen nicht von vornherein ausklammert. Denn wenn schon nicht einmal mehr die Vertreter einer dieser drei monotheistischen Weltreligionen – gemeint sind die christlichen – sich auf einen ihnen gemeinsamen Vernunftbegriff und die verbindliche Anerkennung von inhaltsgleichen Vernunfturteilen einigen können – und genau das erleben wir ja in unserer Gegenwart –, um wieviel schwieriger dürfte dann die Verständigung mit Vertretern anderer religiöser Traditionen auf ein von allen Beteiligten anerkanntes Konzept menschlichen Verstandes- und Vernunftwissens sein, die nicht so eindeutig oder – wie etwa viele Vertreter der östlichen Weltreligionen – überhaupt nicht auf dem Boden des abendländischen Rationalitäts- und Wissenschaftsverständnisses gewachsen sind. War, grosso modo gesprochen, im Mittelalter das aristotelische Verstandes- und das platonisch-neuplatonische Vernunftwissen in wenn auch christlich transformierter Gestalt noch der Inbegriff des natürlichen Wissens von Menschen, so fehlt in der Pluralitäts- und Differenzkultur der Gegenwart diese Einheitsfunktion des philosophischen Denkens. Mit dessen postmodernem Zerfall in unübersehbar viele Diskurse mit je eigenen Regelwerken zerrinnt auch die Möglichkeit einer religionenübergreifenden Verständigung auf gemeinsame Rationalitätsstandards. Es darf daher nicht Wunder nehmen, daß die Philosophie aus dem interreligiösen Gespräch der Gegenwart fast völlig verschwunden und dieses folglich zu einem bloßen Austausch von religiösen Meinungen verkümmert ist. Und es darf auch nicht verwundern, daß sich infolgedessen die Wahrheitsfrage aus dem interreligiösen Gespräch nahezu verabschiedet und einem bequemen, aber sachlich falschen Toleranzverständnis Platz gemacht hat. Wenn allerdings die Wahrheitsansprüche der Weltreligionen kein Forum für ihren friedlichen Wettstreit und Austrag mehr haben, schaffen sie sich meist andere, unfriedliche Wege, um sich geltend zu machen. Für diesen hohen Preis der Auflösung des Einheitscharakters rationalen Wissens ist die Philosophie zumindest mitverantwortlich. Ein Blick auf ihre frühmittelalterliche Gestalt und deren Bedeutung für das interreligiöse Gespräch könnte ihr diese Verantwortung bewußt machen und ihr vielleicht sogar einen Ausweg aus der beschriebenen Misere weisen.

LITERATURVERZEICHNIS

QUELLEN

ALANUS AB INSULIS *De fide catholica*

Alani de Insulis De fide catholica contra haereticos sui temporis, praesertim Albigenes, Liber quatuor (PL 210, 305–430).

CDH

ANSELM VON CANTERBURY: *Cur deus homo*, in *Opera Omnia*, ed. FRANCISCUS SALESIVS SCHMITT, II, Stuttgart/Bad Canstatt 21984, 37–133.

FULBERT VON CHARTRES *Tractatus*

Sancti Fulberti Carnotensis Episcopi Tractatus contra Iudaeos (PL 141, 305–318).

GILBERT CRISPIN *Religionsgespräche*

GILBERT CRISPIN: *Religionsgespräche mit einem Juden und einem Heiden*, übers. v. KARL WERNER WILHELM und GERHARD WILHELMI, Freiburg i. Br. 2005.

GUIBERT VON NOGENT *Tractatus*

Guiberti Abbatis Tractatus de incarnatione contra Iudaeos (PL 156, 489–528).

ODO VON CAMBRAI *Disputatio*

ODO VON CAMBRAI: *Disputatio contra Iudaeum Leonem nomine de adventu Christi filii dei* (PL 160, 1103–1112).

PETRUS ABAELARDUS *Dialogus*

PETRUS ABAELARDUS: *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, ed. RUDOLF THOMAS, Stuttgart/Bad Cannstatt 1970.

PETRUS ALFONSI *Dialogus*

KLAUS-PETER MIETH: *Der Dialog des Petrus Alfonsi. Seine Überlieferung im Druck und in den Handschriften*. Textedition, Berlin Diss. 1982, abgedruckt (ohne den kritischen Apparat) in PEDRO ALFONSO DE HUESCA: *Diálogo contra los judíos*, intr. J. TOLAN, texto lat. de KLAUS-PETER MIETH, trad. de ESPERANZA DUCAY, ed. JESÚS LACARRA, Huesca 1996, 1–193.

PETRUS DAMIANI *Antilogus*

PETRUS DAMIANI: *Antilogus contra Iudaeos* (PL 145, 41–57).

PETRUS DAMIANI *Dialogus*

PETRUS DAMIANI: *Dialogus inter Iudaeum requirentem et Christianum e contrario respondentem* (PL 145, 57–68).

PETRUS VENERABILIS *Contra sectam Saracenorum*

PETRUS VENERABILIS: *Contra sectam Saracenorum*, in DERS.: *Schriften zum Islam*, hg. und übers. v. REINHOLD GLEI, Altenberge 1985, 30–225.

PETRUS VENERABILIS *Summa*

PETRUS VENERABILIS: *Summa totius haeresis*, in DERS.: *Schriften zum Islam*, hg. und übers. v. REINHOLD GLEI, Altenberge 1985, 2–22.

ABHANDLUNGEN

BUNTE 1990

WOLFGANG BUNTE: *Religionsgespräche zwischen Christen und Juden in den Niederlanden (1100–1500)* (=JudUm 27), Frankfurt a. M. 1990.

BROWE 1973

PETER BROWE: *Die Judenmission im Mittelalter und die Päpste*, Roma 1942 (Neudruck 1973).

CHAZAN 1989

ROBERT CHAZAN: *Daggers of Faith. Thirteenth-Century Christian Missionizing and Jewish Response*, Berkeley 1989.

CHAZAN 2004

ROBERT CHAZAN: *Fashioning Jewish Identity in Medieval Western Christendom*, Cambridge 2004.

DAHAN 1991

GILBERT DAHAN: *La Polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge*, Paris 1991.

ENDERS 2006

MARKUS ENDERS: »Kann die objektive Wahrheit des Christentums philosophisch begründet werden?«, in *Kriterien der Wahrheit christlicher Glaubenserfahrungen. Aussagen von Theologie und Philosophie über die religiöse Erfahrung im Christentum* (Pasinger Philothea, Bd. I), hg. v. Katholisches Säkularinstitut Cruzadas de Santa Maria, Paosotr. 8, 81243 München, St. Ottilien 2006, 131–176.

GAUSS 1966

JULIA GAUSS: »Anselm von Canterbury. Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Religionen«, in *Saec. 17* (1966) 277–363.

GLEI 1985:

PETRUS VENERABILIS: *Schriften zum Islam*. Ediert, ins Deutsche übers. und komm. v. REINHOLD GLEI (= CISC Series latina 1), Altenberge 1985.

GRUBER 1985

JOACHIM GRUBER U.A.: »Dialog«, in *LMA III* (1985), 946–965.

HABERMAS 2001

JÜRGEN HABERMAS: *Glaube und Wissen*, Frankfurt 2001.

HÖDL 1985

LUDWIG HÖDL U.A.: »Disputatio(n)«, in *LMA III* (1985), 1116–1120.

JACOBI 1999

Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter, hg. v. KLAUS JACOBI, Tübingen 1999.

JACOBI 1999a

KLAUS JACOBI: »Einleitung«, in *JACOBI 1999*, 9–22.

LIMOR 1997

ORA LIMOR: »Religionsgespräche. III. Jüdisch-christlich«, in *TRE XXVIII* (1997), 649–654.

MOOS 2006

PETER VON MOOS: »Gespräch, Dialogform und Dialog nach älterer Theorie«, in PETER VON MOOS: Rhetorik, Kommunikation und Medialität. Gesammelte Studien zum Mittelalter, II, hg. v. GERT MELVILLE, Berlin 2006, 205–226.

PERGER 1999

MISCHA VON PERGER: »Vorläufiges Repertorium philosophischer und theologischer Prosa-Dialoge des lateinischen Mittelalters. Von Minucius Felix bis Nikolaus von Kues«, in JACOBI 1999, 435–494.

RICKLIN 1999

THOMAS RICKLIN: »Der ›Dialogus‹ des Petrus Alfonsi. Eine Annäherung«, in JACOBI 1999, 139–155.

ROQUES 1963

RENÉ ROQUES: »Introduction«, in ANSELM VON CANTERBURY: Pourquoi dieu s'est fait homme, trad. de RENÉ ROQUES, Paris 1963, 9–192.

SCHMITT 1959

FRANCISCUS SALESII SCHMITT: »Die wissenschaftliche Methode in ›Cur deus homo‹«, in *Spicilegium Beccense I, Congrès International du IX^e Centenaire de l'Arrivée d'Anselme au Bec*, Paris 1959, 349–370.

SCHRECKENBERG 1988

HEINZ SCHRECKENBERG: *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte (11.–13. Jahrhundert). Mit einer Ikonographie des Judenthemas bis zum 4. Laterankonzil (EHS.T 335)*, Frankfurt a. M. 1988.

SCHRECKENBERG 1994

HEINZ SCHRECKENBERG: *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (13.–20. Jahrhundert)* (EHS.T 497), Frankfurt a. M. 1994.

SCHRECKENBERG 1999

HEINZ SCHRECKENBERG: *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.–11. Jahrhundert)* (EHS.T 172), Frankfurt a. M. 1982, ⁴1999.

SEIT 2004

STEFAN SEIT: »*Dilectio consummatio legis*. Abaelards *Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen* und die Grenzen einer rationalen Gotteslehre«, in *Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter*, hg. v. MATTHIAS LUTZ-BACHMANN, ALEXANDER FIDORA, Darmstadt 2004, 40–99.

SOUTHERN 1954

RICHARD WILLIAM SOUTHERN: »St. Anselm and Gilbert Crispin, Abbot of Westminster«, in MRSt 3 (1954) 78–115.

UHDE 1981

BERNHARD UHDE: »Judentum: eine ›ethnozentrische‹ Religion? Eine religionsgeschichtliche Überlegung«, in *Freiburger Leitlinien zum Lernprozeß Christen Juden* (= Lernprozeß Christen Juden II), hg. v. GÜNTHER BIEMER, Düsseldorf 1981, 192–200.

WESTERMANN 1999

HARTMUT WESTERMANN: »Wahrheitssuche im Streitgespräch. Überlegungen zu Peter Abälards ›Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum‹«, in JACOBI 1999, 157–97.

WILMS 1966

FRANZ-ELMAR WILMS: *Al-Ghazzalis Schrift wider die Gottheit Jesu*, Leiden 1966.